

極楽浄土観 Sukhavat ivyuhaと大阿彌陀経

著者	朝山 幸彦
雑誌名	論集
巻	26
ページ	25-45
発行年	1999-12-31
URL	http://hdl.handle.net/10097/00129777

極樂浄土観

—Sukhāvatīyūta と大阿彌陀經—

朝 山 幸 彦

はじめに

課題研究「他界・異界」の一部門として、前記表題で発表させていただいた。その直後のシンポジウムで、後藤敏文教授から、当面の資料「Sukhāvatīyūta (以下 S.V. と略記)」について、何層かの発展過程を含む」と見ており、問題に則して云えば大阿彌陀經を、どの層の翻訳関係と扱うかという事が、提示されたことになる。確かに梵藏本、五存七欠の諸漢訳の相互比較考察の過程でも、現梵本の重層的であろうという把握方は、実態に則すると思われる。従ってその発展の面も看過できないが、当面は、翻訳関係はありうると見て、足利本 S.V. の極樂浄土観と支謙訳とされる通称大阿彌陀經のそれの、比較考察を試みたい。大阿彌陀經の解説には、支謙訳の他經の訳出の仕方 of 今のまでの知見からでも、安易に梵本の形態を想定、存在化するよりは、先づ現存四八願系梵本と精細に比較考察して、内容をとらえてみる必要がある。何故なら、漢訳佛教文化圏の下で、生まれ育ち影響を受けてしまっている事を、認識し自覚しておかないと、その影響枠内の延長上で理解してしまい、S.V. の極樂浄土観の真意に近づけないかも知れないからである。そこで足利本はインド初期大乘の極樂浄土観の事例として、亦大阿彌陀經は、支謙当時の漢訳文化圏のそれとして、両者に共通する事項についての発言や類似する問題の異同の、意味内容の究明を目ざしたい。極樂浄土観が中心となるのは、この他界・異界という課題に則

したいからである。S.V.では経題どうりの〈楽を有する設定〉を描き、大阿彌陀経では、阿彌陀佛による救いとしての極樂浄土を説いているという見方ができよう。楠正弘先生も当会場で述べられた様に、「極樂浄土を他界異界に包摂しようと考えられるかどうか」と問題提起された。他界も異界も、自己の属する世界と他あるいは異なる世界とすると、未達の涅槃界、来世、地獄、幽冥等は、現世現土とは違うであろう。併し、煩惱即菩提や唯心の浄土の考え方では、他界異界の区分けでは納まらないかも知れない。現土がそのまま浄土であったり、現土が菩提の基盤であったりすることもある——とお答えし、今後の課題ともしたいと考える。

大阿彌陀経の正式名は、阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道経と名づけられ、呉月氏国居士支謙訳とされる。そのインド系原本となしうるか問題であらうが、S.V.の二種の中、Max Müllerによれば、Larger S.V.の方で、足利本を代表とする。本稿は各々、この両文献を解説をすすめながら、その極樂浄土觀の真意を把握することを目的とする。その際、次の三点は、留意したい。

(イ) 佛典の真意把握には、山田龍城先生が云われた様に、意図の把握とそれらに基づく様式や形態の理解が必要であらう。この事を、その原本ばかりでなく、訳出佛典にも適用し、変容補削の意味や関連も考察すると、より真意に近づきうるのではないか。

(ロ) 佛典以外の文献引用や他佛典の影響関係に注目することも、客觀的把握上必要である。特に漢訳佛典においては、大阿彌陀経でも見られるように、中国固有文献群や支謙訳他佛典からの引用により、変容改変がなされ訳出されている傾向が伺われる。

(ハ) 佛典も印度思想文化の流れの中での連関と位置づけで見ることを、金倉圓照先生は云われた。羽田野伯猷先生は、社会的風土的背景に基づいて読み解くことを、指摘かつ行われた(ゼミ等で)。

以上の留意をもとに、インド、中国ないし中央アジア文化圏の当時の人々の問題関心とその思索の集成と把えることができる、佛典の真意把握により迫りうるであろう。

さて極楽浄土観の語義について、極楽という用語は、大阿彌陀經に用例はあるし、*sukhāvāsa* が原語であろう。併し浄土は、藤田宏達先生、平川彰博士も指摘された様に、中国で強調、確定複合化されたと云えよう。極楽浄土は、この研究課題「他界・異界」に沿う様に、便宜的に採用、広い内容として、衆生の理想の世界を指している。理想的でない世界については、今は触れない。尚、研究資料として、チベット訳も真意把握が必要であるが、便宜上、北京版そして隨時香川校訂を援用する。北京版經名は、*Hphags pa 'hod dpag med kyi bkod ba 'jes bya ba theg pa chen po'i mdo* 1 聖なる無量光の配置と名づくる大乘の經」となつて、光性（人格性も含めて）並びにその *bkod ba* (= *vyūha*) が經名となつて注目される。

さて、どの大無量壽經群でもあらずは、以下の様に共通である。先づ、釋尊が說法をするのであるが、その顔、肌、体全体が、生き生き輝いていて、心が四所住に住し、如来（阿彌陀佛）の事を思いつめていとされる。体表と心内との密接な連関を示され、心の安定 *samādhi* が完成に達した状態で、極楽浄土建立の由来とその功德莊嚴の詳細が展開される。即ち八一代目の世自在王佛（シバ神の別名でもあるとされる）を師とし、法藏菩薩は無上菩提へ発心すると相即して衆生済度の諸本願を修行成就し、阿彌陀佛となつて、西方極楽浄土で現在說法しているとする。極楽浄土は、多様な衆の功德莊嚴を配置され、衆生は主に意識の変換、心行の展開に依つて往生が達成されるというのが、前半である。併し浄土往生は究極的ではなく、法藏菩薩と同じく、無上正等覺の体得が、最終目的である。尚、Max Müller による Smaller S.V.（阿彌陀經）にも、極楽浄土が描かれているが、平川博士もいわれる様に、菩薩思想が殆どなく、従つて、浄土建立の由来はなく、過去の要素が少なく、現在の六方世界の諸佛による稱賛が繰返されている。これら両 S.V. には五濁惡世の時代觀が

自覺されており、衆生たちが無上菩提の成就のための修行は充分には行い得ないという認識に立っていた。只大無量寿経群には、衆生の生老病死の根本苦のみならず社会苦（肌や性、家柄の差別、諸悪や我による束縛、労務貧困等の重圧）の解決には、それ相応の難しさや強い決意の必要性を自覺していた。これらの解決とその解決の内容が無上正等覺でもあるのを得得するには、問題の根深さの根本的把握と問題の限らない連なり広がりを感じ得た上での、極楽浄土思想の発想でもある様だ。少なくとも、自己の問題解決だけでなく、社会苦、世代苦の問題解決が目ざされている本願文である。そこで衆生の苦 (duh-kha) 即ち、自己の思い通りにならない事を、楽 (su-kha) へ引き上げ、苦から自由になった上での修行と無上正等覺の体得を構想した。宗教思想の類型では、大島清博士が「Heil から、より Heil へ」というのに適合するであろう。併し、佛教思维の発想の原点は、石津照璽先生の云われる「破れ目」即ち衆生の根本苦、社会苦と世代苦（輪廻業、再死悪趣）の徹底的解決を目ざす事にあり、阿彌陀佛極楽浄土往生思想もその一翼であるといえる。

1・Sukhavativyūha S Vyūha

印度の極楽浄土思想を考察するために要素化すると、少なくとも三点はあげうる。経名にもいう Vyūha 思想、登場者に共通の行 sanādhi (dhyāna) 、そして設定選択された価値 sukha である。先づ vyūha は語根は *vi + √dā* で、分割、配列、置換するとされる。印度思想史上、注目され、松原光法教授は「配置変換であり、未発現の効果のあること（取意）」とまとめられ、原実教授は「有機的な配合（取意）」と理解されている。本稿では、S.V. を中心に、Vyūha 思想を考えるが、多くの用例があり、極楽浄土の莊嚴の配置やその光景の意味で和訳され、「しつられ」もある。亦、過去八十一佛の中の第五七には、mahāvīra の佛名に表現されている。亦、第三九願では「佛土の莊嚴配置 (vyūha) を様々の寶石の木々の間から見る事ができる（取意）」とするが、仮に極楽浄土を場的に無辺無限とすれば、宝樹の木々の間から、佛土の vyūha を

見うるとするのは、天眼の浄土衆生であつても可能であらうか。天眼の効力は七願で発言あるから、三九願は（大菩提樹よりは遙かに小であると思われる）木々の間から見うる Vyūha というのが真意であらうか。更に第二六願で、浄土衆生は「Narayāna 神が、金剛で打つ様な強固身……となる（取意）」というが、中村元博士は、ナーラヤーナ神は Viṣṇu 神と同一であると指摘された。Viṣṇu 神は、最高我 (puruṣottama) の、有名な四顕現 (vyūha) として、神々に化現するとされる一降下ではある。この特徴は、S.V. の釋尊を想起させる。釋尊は四所住 (vāra) に住し、如来を憶念するが、史的具體的基盤からの佛かつ如来の発想の違いはあるとしても、共通性が顕著である。四 (vyūha, vāra) の完全数、॥ という分割性、配置転置の内容 (vāra) にも、言葉の配置とか気分 of 転置の意味もある) の点でも注目される。以上、S.V. では Vyūha 思想が特殊なコトではないと知りうる。補充として、Smaller S.V. の vyūha では、經名にも同じくあり、經文中七回の用例があるが、場の意味あいが強く、時的展開の意味あいは殆どない。Vyūha の時間性が、強く問題になっていない。併し、六方段の東方は阿閼佛等、下方は法に関わる諸佛等の配置は、伝統的思想的関連上にある様に、西方の無量寿佛も一定の意味ある配置であらう。無量寿佛を中心に關説すれば、自ら阿彌陀佛浄土教を稱讃護念し、同時に六方の一切佛（無量寿佛も含む）に稱讃護念される、讃佛文学の一端であらう。この同一佛（阿彌陀）の同時的稱讃護念に、Vyūha 性が伺え、その稱讃護念を六回（玄奘訳では十回）も同文を繰返すところに、肉体化ないし確信化の装置性を伺えるといえようか。一種の現前化でもあらう。それに対して、当面の S.V. では前田惠学博士も指摘された通り、十章までは過去世の文学といわれ、時間的な思索が根拠づけとして展開され、ジャータカ、佛伝更に譬喩文学の影響は間違いないと思われる。即ち、法蔵菩薩の発心にはじまり、師の示めした無量数佛土から、五劫の間思惟選択して、極樂浄土を採用、実践して建立し阿彌陀佛となったとするから、極樂浄土は、法蔵菩薩の願行によつてはじめて成立した、あくまでも条件的存在である。亦、中村博士も指摘なされた様に、一浄土に無量の佛土の設置を摂めるといふ先華嚴的浄土であり、空的性格を帯びてい

と思われる。更に極樂淨土は、法藏菩薩の正覺の内容でもあり、衆生の苦惱からの濟度という目的達成のための装置でもあるから、衆生が總て完全に、苦なく濟度されれば、無意味化する世界でもある。阿彌陀佛は、淨土建立以来十劫を経て、現在說法中というから、その時間は、無量の壽、とされてこそ矛盾しない。問題はそれ程時間的極大であり、かつ逆に、淨土衆生は一刹那に無量無數の諸世界の諸佛供養をなし往還するという様に極小的である。あるいは時空的制約をされないといえようか。Vyūha性を考えさせる一面である。亦、極樂淨土觀に、時間的要素をより強く意識した故、歴史的把握の面が補われ、極樂淨土觀に、動的性格が強められたことである。後述する様に、樂が法樂へと展開する事にもあらわれるが、修行達成の道場としても明確化したのではないか。いずれにしても、五劫の長考、多様中での選択あるいは極大と極小の、廣大と狭小の時空の描写、そして十劫の長在は、思想類型でいえば、その真剣さや意識の自在性を思わせ、シャーンデルヤの「真実の意図は現実化する（取意）」の系統に近いのではないか。その根拠は「臨終の正念が、次生の内容を規定する（取意）」という往生思想にも伺える。衆生の苦の解決には、事態の解決と意識上の解決が考えられ、完全なそれは、当然両方である。S.V.の衆生觀では、心身を区分けせず、相即と把え、苦の問題の解決の手がかりは、どちらから、亦両面からであろうが、苦を思い通りにならない事、意の問題としていた。特に、苦樂の受に着目し、五蘊の衆生觀に立ちながら、想行識の変換を目ざし、その体現化で、事態の解決と同様の効果を導出しようと考えられている。その変換を導出する装置としてVyūhaが設定されているのではないだろうか。単なる仮想現実とは違い、衆生の根本苦の解決を目ざし、それに適合した設定であり一時的樂を得るのではなく、意識上の変換から肉体化、現実化しようとする、更に思考や価値觀の枠組変換を期する点で根本的設定といえようか。このSukhāvativyūhaは初期大乘に属するが、恐らく、Vyūha思潮の一端なるものである。金剛般若經のkṣetravyūha 華嚴經のgaṇḍavyūha 同普賢行讚のrativyūha 法華經のgūṇavyūha等があげられ、同時に各経独自の三昧も考えられている。苦悩せる衆生という立場から、これらを一べつす

ると、*kṣetra-v.* は「その国土性を否定した国土」とするから手がかりはどうか。*gaṇḍa-v.* は、美しい花として、手がかりははつきりしているが、美は苦に直接性はあるだろうか。*rati-v.* は、喜悅として直接性は可としても、欲楽への後退の危惧は多くないか。*gaṇa-v.* は、欲楽の可能性はないとしても、有効性もあるうが、衆生（堀一郎先生の中心的視点 *Folk*）にとって、魅力ある、かつ其の基層部に密着したコトと受けとめられうるかと、選択思惟してみる。すると *Sukha-vati* の *vyūha* の意義は周到か。その上、四顛倒や歌舞金銀等の世俗楽あるいは諸天の楽、四禪の楽との異同や無上正等覺、涅槃樂との関係の問題を思惟する要もある。法蔵菩薩は衆生の立場に立つて、*sukha* の価値を選び、*sukhavatī* を設定（*Vyūha*）した。併し、これらの俗楽と混同しないために、空性（*śūnyatā*）で基礎づけたといえよう。そして、極楽を涅槃、正覺への前提と位置づけた。すると方便的役割機能を想定しやすいが、手段ではなく、修行道場であり、仮定ではなく涅槃への必須の不退転位、正定聚の、苦から自由になった境位である。空的基础づけは、樂への限定でもあるが、西方性や光性、寿性ないし過十萬億土、無差別無名中の阿彌陀佛名号等の限定とそれに対応する善分別三昧の設定であろう。樂は善分別であり、その設定 *vyūha* は、限定性も意味する面もあるのでないか。

II' *Samādhi* (*dhyāna*) 行

S.V. に登場の主な衆生は、釋尊、世自在王佛、法蔵菩薩、淨土衆生等である。釋尊は入定・完成態で、阿彌陀佛淨土を語った。師世自在は三学を成就し、戒・定・慧の故 *saṃādhi* 行済みである。弟子法蔵は大乗菩薩として六波羅密行を實踐し、自利的な戒・定・慧精進と利他的な施忍であった。亦、淨土衆生には、二種類の固有の定と一禪定の三本願文が云われている。四一願は

- (41) *bodhisattvā mama nāmadheyam śrutvā, sahaśraṇān na suvibhaktavān nāma saṃādhiṃ pratīkheran, ……*

「菩薩たちは〈善分別を有す〉と名づくる三昧を得られないなら……」と和訳できるが、文中の *mama nāmadheyam* 私の名号は、*amitayus amitaḥ* であり、この聞名により、善分別三昧を得るとする。一般に分別、言語分別は世俗態であり、*Sukhavatī* では善分別とする。無分別智までは至らない。*svi-bhakta-vatim* をチベット訳も *sin tu nam par phyé ba* 〈善なる差別置とでも訳せるか、大異義はないであろう。何故分別はさけて善分別は認めるか。この四一願文でも、私の名号を聞分別するのは、前提であるが、世俗着染の分別とは、「超えた *sin tu*」善分別である。二二章では浄土のモノには「名はない」とするが、名による区分け分別化固定化は必要なく空想的であろうが、如来の名はあるとする。それ故善分別三昧は設定された。この *svibhakta-vatī* に近似の用例が、三七章に *svibhaktavīṭaya* 善き分別を以って（本願を修得する）とある。主旨は、如来が、かつて四八願の選択と実現を、充分に（思惟・判断した上で、（実行した）という。樂 *sūtra* は、善分別化、存在化、具有化 *vatī* され、善分別に組み入れられ、設置（*phyé ba*）されたコトでもある。玄奘は、善分別勝三昧と解す。

更に浄土衆生の三昧の四四願では、

(44)*saṅghāmadheyasāvaṇā*.....*bodhisatva na samantānugatam nāma samādhiṃ pratilabheran*.....

「……名号を聞くと伴に、……菩薩たちが、〈普ねく究竟に随行す〉と名づくる三昧を得られ……」と和訳できるが、真意は不詳。平等性が、後に、この三昧中に、「一刹那内に無量無数の諸佛世尊を恭敬する」と続く。これは浄土衆生の神足というのではなく、この *saṃanta-anugatam* 三昧の超時空性ないし、超質量、不思議性と、未端性を等化するコト、ゆきわたり究極までゆきわたっている三昧であろうか。尚、*saṃ-antas* 周遍とは違うであろう。宋訳は普遍菩薩三昧と解すが玄奘訳は、平等三摩地門である。その平等観の視点は、三八章浄土衆生の高度な境地の中にあり、三界の等観、即ち空観の一種といえようか。チベット訳では、*kun gyi rge su son ba* (普き随行) とあるが、*anta* に当る部分ない。魏訳

の「普等三昧」もないが、普等は共通。この四四願は「anugātamや恭敬す」により、行動的意味あいの三昧といえ、前掲四一願は、一刹那に無量諸佛を見るという觀照靜止的傾向の三昧といえる。両三昧を淨土衆生は入定するので、両者に展開の意味と補完の關係を持たせようと考えうる。これらは聞名によって、導入展開するが、この外34—36、40—44、46—47願も同じである。これら聞名による導入展開は、現実界の因果律を信じ、固定化している立場では、その真意を理解するのは容易ではない。35願變成男子（性差別）、40願諸根無欠陋（身差別）、42願生尊貴家（出自差別）も事態の解決を意識化の線上で考え、亦、46願不退轉位や47願得三忍の高度な佛教的確立も聞名に依るとするのは、vyūha思想の有効性の確信からであろう。30、39願中の一円鏡に無量無數の諸佛土を見うるとする場的な超克、22願朝食前に無量無數の諸佛供養等は、道家仙人用語の飛輩で表わし、時的な超克を表わすが、基本的にはvyūhaの効用でないか。更に、38願には淨土衆生は第三禪の樂を得た（小乘）の修行僧と同じと願われている。第三禪（dhyāna）は、捨念慧樂一心の構成であるが、その樂は煩惱を越えた禪の樂であるとする。以上、淨土衆生の三昧samādhiも善分別三昧や平等行三昧で伺えた様に、空思想が基盤となっており、その三昧も意識から行へと深化空化の方向と思われる。三昧も、淨土莊嚴の設定vyūhaを充分機能させ、究極の無上正等覺へと深め高め広めるように構成されているのではないか。この、vyūhaとsamādhiの關連を説明すすめられれば、真意に近づきうるのかも知れない。

三、Sukhaの価値観

樂sukha価値の概観として、樂は、衆生にとって基本的価値であり、インド思想上ではアジタ唯物論、このSukhavatīvyūhaあるいは大樂(mahāsukha)説として表面化し、中国でも、楊朱や福祿寿の考え方、莊子至樂篇を挙げうる。西欧ではアリストティロス、エピクロスそれに近代の經驗論等多様に現われている。この樂の価値の重視は、共通して社会の

変動期に主流化している。その理由は、樂の価値が、人間の諸活動の原動力となるものであり、人間性の肯定、人間尊重の基本的要素をなすからであろう。例えば古代都市興隆期に、選択の余裕が生じ、好きなモノを選べる場が、貨幣経済化とともに成立し、快樂説が唱えられた。S.V.の成立した頃は、異民族王朝が支配し、クシャーナ王朝の下、西側との交易が盛んで、多くの富が蓄積された。極樂浄土莊嚴に、金銀等四宝七宝や宮殿文化の描写が多くかつ詳しいのは、当時の王族や商工業者の活躍抬頭と意識の反映を中村博士は見ておられる。恐らく伝統的価値観やカースト制の社会的拘束のゆるみないし変動が大きかったと思われる。民衆の願いとしての平等平和解脱幸福等を自由に希求せざるを得なかったのではないか。しかも、個人的覚りの楽しみだけでなく、社会的問題が認識され、その反映が、S.V.本願文に読みとれる。肌色(カースト)や民族差別、性差別、家柄差別、貧困の問題、労務負担、身体差別や宗教的救済方途の平易化等の問題が伏在していたと思われる。その上、法蔵菩薩の発心(自利)が、即衆生済度(利他)と密接に関連していると、S.V.制作者たちは気づいている。自己の問題解決には、社会問題の解決と連らなっていると見る点に空思想の深化と極樂浄土思想の社会性が認めうるのではないか。それに、個人及び社会の問題解決には、過去からの樂の関わりも意識され、将来の解決展開を目的とするのに、願生のあり方を創出している。現問題の根深さを認識し、三昧と意志形成、発心の有効性發揮のため、樂の設定、法樂への深化配置は、Sukhāvativyūhaの卓越性を示めすものでないか。浄土衆生の感官感受樂を、法樂へ転換するには、樂を固定的実体とせず、条件を与えれば、転換する空的な樂と考えられている。併し、樂と分別され、設定されるのであり、無上菩提を目ざす浄土衆生には、一生だけを繋ぎとめる樂土であり、一生だけ(修行を)補う処であり、不退転、正定聚に確立するトコロでもある。一生所繋や一生補処の意味も善分別やvyūha思想に相応した設定の意味をもつのであらう。

さて、極樂浄土の様相では、水流は豊かだ。

(chap. 18) yathārūpam tasām mahānadinām nirghoṣo niscarati, gambhīra, ājñeyo, vijñeyo, 'nelab, karmasukho……śravaṇīyo, 'cintyaśāntam anātmneti sukhāśravaṇīyo, yas teṣām sattvānām śrotrendriyāṇ bhāsam āgacchanti.

「その様に、これら大河群の響きは、深遠な、了知しうる、認知しうる……耳に楽しい (karmasukho)」と、耳の感受樂が云われている。次に「聞くに値し (śravaṇīyo)」と価値性を示めし、「不思議な寂静であり、無我であると楽しく聞くに値し (cintya śāntam anātmneti sukhāśravaṇīyo)」と続いて、直前と同じく sukha を用いるが、「無我なり」と無我思想を楽しく聞く事を意味し、法樂へと展開していることが伺われる。そして、それらの響が「衆生たちの耳根なる、似た現われに達する (sattvanām śrotrendriyāṇ bhāsam āgacchanti)」というが、bhāsam は、vyūha 思想と関連するのでないだろうか。先づ、karma と śrotrendriyāṇ bhāsam の両方を同一場面で用いているが、karma の場合は、耳の感受樂をいうのでないか。音のよき深さ、楽しさや意味の分別知の働きであろう。śrotrendriyāṇ bhāsam の場合は(漢訳で似顕現、似有法等と訳出されているが)法樂(無我思想)を受けとめうる聞力を意味していると云えようか。一種の展開転換であろう。この法樂を感受できる意味あいを、bhāsam で表わし、これらの作用構成が vyūha なのであろう。単なる魅惑的響から無我性の法樂までも感受するコトが、未発現の有効性であろう。同様相に

(chap. 32) tattrānanda yesām patrānām bodhivṛkṣasābodhō śrotāvabhāsam āgacchati, tesām, śrotarogo na pratikām-kṣīṇavyo, yāvad bodhiparyantam.

「(浄土における)菩提樹の音声が衆生たちの、耳としての現われ (śrotāvabhāsam) に達したならば、彼等は覺りを完成するまでの間、耳の病気を患うことは思いもよらない。」というが、菩提樹の音声に、病を防ぐ効能が秘められているのかも知れないが、不明。しかし、śrotra-avabhāsam には、効能感受ないしは、効能創出の設定が意味されていると思われる。効能受容体性を avabhāsam と表わされているとされる。眼も ābhāsam が後続し、鼻以下の他四感官は、abhāsam, avab-

hasam を省略したのであろうが、全六根が似顕現したととれ、病氣乱心の患いないという効果も含む故 vyūha 思想を示めずのでないか。しかも、全六根というところに、王城康四郎博士のいわれた全人格的思惟に連なる点は注目される。

亦、これらの浄土様相は、阿彌陀佛の四八願成就の故とされているから、vyūha 設定の有効性は、阿彌陀佛の本願の働きのとも云えようか。以上この用例において、srotra に abhāsa, avabhāsa の両方を用いていることから、両者は殆ど同意語と見てよいであろう。これら対象(菩提樹音声)と各感官に相互の働きかけが関係しあい、全六根が樂受の効用に達し、無患や法樂に到る。こうした極樂浄土は超越的実体ではなく、また、対象と根とが相互に関係しあうことで、効果が成り立つ、設定 vyūha であって、絶対的実在なのではない。

浄土をどう考えるかは、浄土衆生の身体性をどう考えるかと関わる。S.V. では、身体性としては、この abhāsa avabhāsa bhāsa と vyūha が、その理解の鍵であり、vyūha は別要素としても、bhāsa 関係は、共通して、光性ないし光輝的なコトが身体性に関わると思われる。かれらは、往生存在であるが、法音をさえざる鳥たちや諸天あるいは天女の身体性はどう考えたのかも、問題となろうか。鳥等は、如来に変化された (nirmita, abhi-nirmita) とされる。諸天等は業報ないし業の形成(の不思議さ)によるとされる。亦、身体性に関連して、浄土衆生の摂食の問題は「摂ったと思っただけで、身体は喜びに満ちた状態になり、他化自在天の様だ」とする。これも vyūha で理解できようか。意識の転換(摂ったと思うだけで、行為化はない)によって、身体は喜びに満ちた状態(事態の解決と同じ効果)になるという考え方が見られるからである。さて、以上、述べられた中での樂も、決して絶対的、究極的、実体的樂ではない。これらの樂もあくまで分別され、等観はされていないのである。S.V. 讚佛偈とされる第八頌には、

asādiśa nirvanalokadhātu-saukhyā tac ca asatvataṣṭa viśodhaviśye. ことり

「永遠の平安(ニルヴァーナ)という境地の楽しみは較べるものがないけれども、しかし、それもまた存在しないものとし

て（私は）清浄ならしめるであらう」と和訳されている。tac は中性であるから、前文の saukhyam を受ける (sukham と内容同じ)。チベット訳も、de yan ma mchis pa とあり、de は hdi よりも、より直接的と羽田野先生は説明していたことから、確認できよう。従って「樂も存在しないとして」非実体であるとして空思想が作用し、清浄化する (viśodhayiṣye) に内的に斉合する。「樂も存在しない」としてという、極樂の意義はなくなることになる。以上、樂 sukha 価値觀の背景に空思想が働き、sukha の絶対化を防いである。vyūha samādhi: それに sukha も空思想を基盤にし、空亦復空にして、真空妙有に連なる。そして衆生済度が、即、法藏菩薩のさとりとも構想され、社会性を展開しているのが注目される。この、S.V. の確立後、身体性の問題を中心に、より具体化、現実性の方向で展開して、大樂 mahasukha の思想が、理趣經等に表われた。大乘の密教化の過程で発想されているが、より土着化、生命化、tantra 化し、融合性、包括性、宇宙的視点からの把握へと展開したといえようか。大樂とは心身の悟りを兼具しているのであろう。生命性が社会性より勝ったのでないか。そして vyūha 的なコトは象徴化に融合したのでないか。

四、大阿彌陀經

支謙訳とされる本經は、他支謙訳佛典群の訳し方や關係を参照しつつ解説してゆくと、訳語に止まらず、変容補削に見られる思惟内容も、支謙伝、經序夾注等との連関性や斉合性を考察する事で、より真意に近づきうる。それで本經を支謙訳業の中に位置づけると、中国思想文化の融合の意図や治国的意図を、組みこんでいることが見い出された。亦、本經は、支謙生涯最後の集成と考えられ、中国正統の史書思想書の引用、非主流の書の引用活用そして、支謙訳佛典群からの引用影響を受けているといえる。本經に受容され再構成された極樂浄土觀の特色は (イ)、實在化構造化 (ロ)、実践化行動化 (ハ)、地域性民族性の三点に要約できようか。

(イ)の直証の事例として、平等覺經や魏訳とされる大無量寿經の讚佛偈に現われているコトから見よう。前頁S.V. 第八頌は、極樂性従つて極樂淨土を、空思想にもとづいて、非在化相對化の原意を内容としていた。それをこの両訳では(魏訳で例示すると)「令我作佛 国土第一 其衆奇妙 道場超絶 国如泥洹 而無等双」と改変訳出した。この實在化超越化の思惟傾向は、支謙の場合に大明度經や維摩詰經にも確認でき、当時の訳經の一般的傾向でもあった。本經では、極樂淨土を「無有一異」とも敷衍しているが、一応双否の弁証法の形を形成し、真空妙有を導き、その有は超越的實在化されている。支謙訳の論理化の特色として、弁証法化はなされるが、老莊的究極無の表現が多い。この無有一異の双否は中論的であろうが、超越實在化に用いていると思われる。同様の考え方は、淨土衆生の身体について「乳養の身体に非ず、世間のそれ、天上のそれに非ず、自然虚無にして、無極の身体(取意)」に見られる。この双否を経ての虚無、無極が初出するのは、王弼の老子注である。各莊嚴も(華、乱風、飲食等)、非世間、非天上の双否弁証法を用いて、精、和等の中庸的用語で表現している。この超越實在化の訳し方は、大明度經の根幹「本無」に見られる双否弁証法による實在化や維摩詰經不二入品で否定の弁証法を経て、無作馳騁に至る道家的空の事例にも伺われる。本經において、S.V. 三八章の淨土衆生の空の高き境位を漢訳した事例の「適得其中」が注目されるが支謙の空思想訳出の基本的特徴が反映している。適得其中は大明度經に初出であるが、*Aśṭasāhasrikāprajñāpāramitā* 及び *pratītyasamutpādamānādyantamadyāni tam vyavalokayati* (縁起は、初めなく、終りなく、中もないと観られる)の漢訳に当る。即ち原本は全否定であるが、適得其中は、両端否定で中を肯定している。この大明度經の訳語を、本經に採用し、淨土人の空的境地を表わした。中庸の影響であり、實在化へ改変している。これら双否の弁証法に依る無的究極位の表現は、本無が、莊子至樂篇からの造語出典であったように、老莊系の無的表現を採用している。併し、論語里仁からの、双否弁証法による空的境位の表現もあり、無所適莫であるが、他の支謙訳でも繰返し用いられている。維摩詰經のチベット訳では *nam mkhaḥ dan mham zin mtsnuns pa* に当

り、空的内容を明示している。この双否の弁証法による空は、無の意味も示めし、本経では、欲望の対象としては、無であり、存在性としては、超越的実在を示めす。特にその場合、人格性や個物性を捨象して用いるようである。支謙の思想として、究極的には無という超越的実在を想定し、欲望否定的エートス、道徳性に立ち、知足を採用、各訳経文に捜入採用している。次に実在化に則して、構造化、階層化も行っている。S.V.二〇章の天人無区別の空的考え方を、本経では、世俗の王と乞食の面目醜の差異からはじめ、王、天王そして浄土辺住者、それより浄土衆生が最上と構造化差異化して改変訳出した。亦、空思想の表現配置も、論語里仁からの無所適莫は、常に二次的に扱われ、第一義的空は、自然無為や本無であり、老荘術語でもある。この無為がまた莊子至楽篇と関連することは注目すべきである。無為が樂的に達し、至楽をいうからである。この超越的と思われる自然無為の極楽浄土觀念とすると、衆生の現実苦や社会時代問題の解決とかけはなれ、vyūhaの有効性や手がかりとなりうるだろうか。超越的絶対楽は現実苦に対応力となりうるか。本経二四願文には、vyūha関連の願文は殆ど欠如している。それに対して、道徳性、具体性、行動性が三毒五惡段や往生三輩段中に伺われ、手がかりや有効性を補っている。本経ではS.V.のvyūhaは莊嚴に含められ、sambhūtiの微妙なニュアンスは訳出できていない。空思想の充分な理解に至らず、寧ろ、支謙訳一般と同じく、分別重視、言行一致の儒教的エートス内に立ち、阿彌陀佛極楽浄土思想を根底から捉えられなかったのではないか。vyūhaの思想は、意識中心で、自在な活動性あり、深層意識まで働きかけ、社会苦のすみぐまで作用する空思想を基盤にしている事を、支謙も多くの漢訳者も完全にはとらえられなかった。それ故、漢訳者たちは、現実的にはあり得ないと分別判定した各願34、36、40—44、46、47等は略し、それらに相応する各成就文も殆どは略した。35願變成男子は、平等覺經には欠くのに、本経では最初部に配置され、治国、齊家の意図に合致する様に改変した。亦、出自や根欠差別願文は欠くのに、成就文には出している。支謙は、問題にに応じて訳出化し、vyūhaの効用は気づかなかつたのでないか。このvyūha思想は、事態の変換不能の場合、そのもたらす苦や深

刻さを、形而上学なしに、意識の全面変換の設定によって、導き、解決の効果を目ざすと理解できようか。支謙は、S.V.で *Vyūha* 思想が果す機能役割を、行動化、身体化、具体化、道德化で補完しようと気づいていたであらうか。

(ロ)の行動化実践化では、早島鏡正博士の指摘されたように、本経は、往生思想としては諸行往生であって、行動化されている。その原理は作善得福であり、結果重視功利的に重点を移した。佛教本来は、植善根 *kuṣalamūlani* *avaropayisanti* の行為因果律に立ち、動機中心と思われる。大乘に至って業生より願生的となる。本経でいう作善は、尚書伊訓に出典があるが、百祥と結び、後の福祿寿につらなる。為善と伴に用いられ、行為、道德重視で、善惡峻別の結果、功利を期すが、儒教的エートスと合い、言行一致的でもある。本経五悪段で、五戒が五倫でも根拠づけられ、五善として、戒律より道德修身化した。主に作惡得禍を例示するが、作惡には禍に宗教罰の他に、王泉宮の牢獄刑も加増し、S.V.四一章の王牢獄が例へ富裕豪奢であっても、自由にはかえられないという部分を訳出するが、意義逆転して、王権下の修身齊家に組み入れた。亦、作善多少の段階化を設け、善の多少により、浄土での福德も段階化し、世俗的連続性をもたせた。極樂浄土の世俗化であらうか。世俗化の点では本経は、治国的意図の下に再構成し、道德經的性格を帯びている。従って、一種の教条的ないし道德直接言語化の印象があるのに対し、S.V.の *Vyūha* 思想には、譬喩性、間接言語性の印象がつよい。本経の行動重視では、善惡の区別意識が厳しいが、S.V.一九願で五逆の救いは除かれるのに、本経五願で救われる方向に展開している。即ち「作惡でも、悔過反正し、作善為善ならば救われる(取意)」を明示した。性善説の人間觀に、道家でも強調された悔過思想それに統治支配層への配慮による改変であらう。阿闍世の親不孝であっても、救済可能としている。これは、法然親鸞の惡人正機説の先駆であり、師支識訳阿闍世王經の空思想による救いの影響も見逃せないだろう。極樂浄土は、本経十願によると、洪範五事的完成者の集まる、尚書以来の和合親睦の理想社会として願われている。中国の人々の理想でもあり、支謙たちのそれでもあった。併し君臣民衆への善惡が厳しい事は、三毒五悪段でも伺われよう。この作善得福を、

過去世に及ぼすと、現王の正当性の根拠に活用され、西欧の王權神授説と同じ作用をなす。未来へは、極樂浄土往生への現世での道徳修身行によって導かれるとする点で修身齊家治国の枠内に適合する。しかし中国の人々に三世觀を受容させ、問題提起の働きをした。その上、施後報償の信を加え、業報思想を具体化したのが、益々空思想から背反したといえよう。本經は、三昧行より五戒、それも五常五倫や四端の儒教的徳目で強化された五善が、往生行に組み入れられ、浄土思想が、政治の枠組みの中に組みこまれたことになるのは、それだけ空思想から、逸脱することであり、後世の宗教と政治の關係で、問題を惹起した事になる。沙門不敬王者論をはじめ破佛ないし崇佛の問題につながるか。

いゝの地域性民族化とは、極樂浄土思想の普遍的意味あいを否定するのではなく、極樂浄土の描写が、自然風土や社会の基盤に応じて、翻訳でありながら、違いがありかつ訳經者の意図や思想の混入による改変もなされ、従つて、極樂浄土觀にも地域差民族差が反映しているということである。勿論、vyūhaであつたとしてもその事實は変らないであろう。本經では、例へば、極樂浄土建立の阿彌陀佛の描写でさえ、入滅する事になっているが、言語矛盾であり、恐らく支謙訳とされる般泥洹經や太子瑞應起經の影響と考えられる。入滅後、觀音、勢至に繼承され、弥勒も想定された。すると極樂浄土は、諸佛の交替はあつても、極樂は常住嚴存と考えられていたことが知られる。極樂浄土は、本經で「諸佛國中の都で、自然無為で……無極なり」と付加するが、莊子至樂篇の中心觀念、自然無為と無極を想起でき、かつ「哀樂なく、無為の至樂（取意）」という論法の類似を見る。一般世間的な哀樂の否定そして脱俗的、無為の否定的表現、そして究極的肯定の至樂の導き方は、本經の無為と無極とを経て都（極樂浄土）と肯定するのと軌を一にしないか。支謙は至樂と同質と見ていたのではないだろうか。実体性を思わせ、都という場の表現からも、後世の指方立相觀にも連なるであろう。併し、莊子の至樂は天樂ともされ、天の觀念の反映でもあろうが、支謙の理解した極樂浄土は、少なくとも未だ泥洹までは到達せず、世間的ではないと位置づけられていた。位置づけでは、vyūha思想と同じになるが、固定的場ではない。さて浄土諸

佛の頂中光明は、本経では、作善の多少によつて、階層ありとするが、S.V. 往勤偈では十一偈に「佛顔から放光され……頂入す（取意）」と云う部分に当るのでないか。S.V. では vyūha 思想で読みほどこるであろうか。作善の多少は、福德の大小に拘束させ、現実的善の道徳性に意識を束縛する。亦、阿彌陀佛の名は、光性（一種の限定）、寿性（同上）の屬性や無量性ないし不思議さを、名字化し双否超越の実在化をこめたのかも知れないが、不明である。まして光性は、本来 vyūha の ava(a)bhāsa と同類屬性で、amitābh の佛と関連したのかも知れない。これらの空性的意味も不明となった。

やう、S.V. 一八章の浄土様相では、大河流が、豊かにトウトウと流れ、法音まで響かせるが、本経では、何故か乏しく、人工化され、簡略化も思わせる。一方沙の表現は多様で、沙、流沙そして華嚴經的な一沙一佛が、繰返し詳説され、S.V. の全体としての洹河沙のみとは対照的であろう。本経では、乱風も繰返され、S.V. の涼風と対応するであろうか。亦、S.V. 極楽浄土の中心には、大菩提樹が描かれ、他宗教と類似するが、本経では欠く。その上、多様多彩の花々や樹々は少ないことは、インド系原本の差異によるかどうかは、不詳であるとしても、本経の極楽浄土様相は、辺地沙地的でないだろうか。極楽浄土觀念は別としても、その様相は、決して共通でも、普遍的でもなく、その地域の自然風土や環境条件、社会事情が反映して、古野清人博士ではないが、地域性民族性を基盤として、受容表現されている面もあるであろう。もし本経が四八願 S.V. の翻訳であるならば、訳経者たちの思想や問題に応じた変容も含まれているであろう。例えば極楽浄土の基本的思索は継承されながら、地域的民族の変容は免れない。それらの地域的変容ないし改変も、一種の設定として vyūha に含めるものであろうか。前後するが、中村博士によれば、S.V. は、インドヒンズー教の霊場を基本に構想表現されていると指摘された。その中国的変容のみならず、チベットのそれも直訳的でありながらも解明されている。例えば極楽浄土における、水の温度で、冷水の楽受を理解できず、温水に改変したのではないかという訳例等は、極楽浄土觀の地域的ないし民族の変容、受容は自然的なコトを示している。それは生物相でも同様であり、衆生として、S.V. の相当

箇所にはないのに、本経では蜎飛蠕動、薜荔蚊行等が加えられている。薜荔は、Preta に対応するとされるが、内容としては漢和辞典の範囲では、草、つたを指す。これらの衆生が、S.V. にはないのに加増され、訳出付加されるのは、支謙が涼州に居て訳経しはじめた大明度経の変容の中にも伺われる。亦、属性として、智恵勇猛が繰返し形容されるのは、地域性、対機の役割と関わるか。これら動植物は、涼州の近辺の事情と結びつくであろうか。恐らく既述の風土は、南京武昌より、涼州的でないだろうか。社会的にも同様で、浄土衆生の所住について、S.V. では、描写も関心も薄く、所有欲もないと言しているが、本経では、作善の多少によって、舍宅の差別があり、ある種の階層上下の社会を反映し、五悪段の「有宅憂宅……無宅亦憂欲有宅……」では、宅の有者無者を区別し、所有意識も自然で非空的事情であることが描かれている。この有田憂田は、論語からの詳説敷衍である。しかも本経が、インド的基盤が薄れている事情は、本経八願に表われている。S.V. 二願は、不墮三惡趣の外に、再死を防ぐ願意があるが、根深いリンネ思想を背景にしている。極樂浄土は、リンネからの脱出設定でもある。本経はこの願を佛位へ上昇志向的に解すが、リンネは無視されている。その上、極樂浄土は、不退転や正定聚等の究極の正覚への確立前提であり、深層的、業報的生命観からの解脱確立位でもある。本経は佛教教理的に特色づけられたこれらの確定位の願文は少ない。リンネ観を含めた業報に、余まり関心が深められていないからであろう。三毒五惡段でも終部で、佛が恰も王の様に、行處される文言が二箇所ある。支謙の社会的理想を述べたものと思われ、S.V. にはない。その行政範囲が二種ある。(イ) 郡国の大雑把なものには「王が君臨し、衆生は蜎飛蠕動薜荔と共在し、佛道も広げるとともに道教的風土もある。龍虎も住む(取意)」辺地の様である。(ロ) 郡県国邑市里丘聚の行政区画が細分化拡大し、人口も多いのか。「行處では帝王も君臨し、蜎飛蠕動薜荔はなく、佛道広がり儒教倫理が優勢で、道教より強い(取意)」というから、帝王行政中心地的であろう。これら両文に対応のチベット訳もない故、支謙方の付加である。支謙訳大明度経にも、同内容の訳例があるが、原本八千頌般若を大きく変容改変している。支謙は両地方のコトを知っており、伝記内容

とも矛盾しない。本經の二四願文にも辺地的衆生の残跡が伺え、その成就の極樂浄土觀にも、その反映があった。本經は治国的意図を、阿彌陀佛極樂浄土往生思想に加味し変容改変した。従つて印度的要素の上に辺地的かつ中国中央地的要素も採用し、極樂性に清浄性を合成した、複合的極樂浄土觀となつたのではないか。訳經は複義性へとも転換されるものでありながら、当時の地域の問題は解決可能なのである。（本稿発表の機会を与えて下さつた畏友磯田熙文教授及び学会の諸学兄に感謝致します。）

「キーワード」 vyūha 文学 社会苦 善分別三昧 適得其中 流沙乱風薜荔等 複義性

A view of Amitāyur-Amitābha-Buddha's paradise — Larger Sukhāvataṣṭya (L.S.V) and Dai-Amida-kyō (大阿彌陀經) —

Asayama Yukihiro

We will consider and ask about true meanings of the pure-land described in L.S.V. or Dai-Amida-kyō as an other-world or different-world.

We should correct a fixed idea or prejudice of thoughts of Amida-buddha's Pure-land [阿彌陀佛浄土] and we should change our understandings into more truer and realer thoughts according to next three points. We regard these as indispensable,

(1) The Buddhistic Sūtrās had been composed or translated with certain purposes or intentions of theirs, and adding to their intentions had been changing the contents or the meanings and arrangements of sentences in Chinese translations.

(2) The Buddhistic Sūtrās had been influencing by matters or afflictions of each peoples in that time and had been quoting or deleting from each people's classic records and other sacred Books or their observations of social reality.

(3) Especially as the matters, their peoples had been understanding the thought of Śūnyatā by each peoples in L.S.V. or in the Ci-queins (支謙) etc.

L.S.V.'s thought of Śūnyatā had been accepting and understanding as so.

(A) of ābhāsa (avabhāsa, bhāsa) from Vyūha- and indriya-sukha to dharmasukha.

(B) of "samādhi" (dhyāna), especially 'suvibhaktavati' and 'samantānugata' samādhi.

(C) of 'sukha' especially [tac (=sukhyam) ca] asa=ttatayā, that is, as sukha is non-existence.

We have been studying parts of the Śūnyatā-thoughts as these three elements in L.S.V.

But Ci-Quien had been accepting, understanding and changing as the following tendencies of thinking.

- a) substantial and structural
- b) practical and moral
- c) regional and racial

In spite of these Ci-Quien had accomplished in the Dai-Amida-kyō, that śūnyatā is dialectic and confined relational and same-equal as ultimate entity [無, Tao], and that is universal and concrete.